

## Trashablar. Gadaderriada

Jorge Pérez de Tudela

«(She). Billions of boys. Take one fairly decent decade. A billion of Bills, good, gifted, tender and passionate, not only spiritually but physically well-meaning Billions, have bared the jillions of their no less tender and brilliant Jills during that decade, at stations and under conditions that have to be controlled and specified by the worker, lest the entire report be choked up by the weeds of statistics and waist-high generalizations. No point would there be, if we left out, for example, the little matter of prodigious individual awareness and young genius, which makes, in some cases, of this or that particular gasp an *unprecedented and unrepeatable event* in the continuum of life or at least a thematic anhemia of such events in a work of art, or a denouncer's article. The details that shine through or shade through: the local leaf through the hyaline skin, the green sun in the brown humid eye, *tout ceci, usyo eto*, in tit and toto, must be taken into account, now prepare to take over (no, Ada, go on, *ya zaslushalsya*: I'm all enchantment and ears), if we wish to convey the fact, the fact, the fact –that among those billions of brilliant couples in one cross section of what you will allow me to call spacetime (for the convenience of reasoning), one couple is a unique super-imperial couple, *sverhimperatorskaya cheta*, in consequence of which (to be inquired into, to be painted, to be denounced, to be put to music, or to the question and death, if the decade has a scorpion tail after all), the particularities of their love-making influence in a special unique way two long lives and a few readers, those pensive reeds, and their pens and mental painbrushes. Natural history indeed! Unnatural history – because that precision of senses and sense must seem unpleasantly peculiar to peasants, and because the detail is all: The song of a Tuscan Firecrest of a Sitka Kinglet in a cemetery cypress; a minty whiff of Summer Savory or Yerba Buena on a coastal slope; the dancing flutter of a Holly Blue or an Echo Azure – combined with other birds, flowers and butterflies: *that* has to be heard, smelled and seen through the transparency of death and ardent beauty. And the most difficult: beauty itself as perceived through the there and then. The males of the firefly (now it's really your turn, Van).»

Vladimir Nabokov, *Ada or Ardor: A Family Chronicle*, I, XII

Brusca, muy lentamente, darás lugar a tu propuesta:

«Todo lo nuestro —edificios, barcos, canales, presas, monumentos y dibujos, archivos y gravámenes, prohibiciones y juicios, cálculos y poemas, ritos, salmodias y curaciones; o quizá fuese mejor decir: geometría, música, astronomía, ciencia de la construcción y de las letras, arte de curar y de arreglar los entuertos—, todo lo nuestro, digo, responde al poder de un proyecto. Ese proyecto, qué duda cabe, nos dio el mundo; pero el mundo que nos dio, si por «mundo» entiendes un vívido fresco de impresiones punzantes, únicas, irremplazables, no tiene nada de mundano. Recuerda a Aristóteles: ¿o no fue él el que vio con toda claridad (o no pone al menos en el texto que muchas manos nos han hecho llegar como si la frase fuese suya), que *kathólou gàr hé epistème pánton*, que «la ciencia, en efecto, siempre y en todos los casos es universal»? ¿Y no es él quien proclama, pletórico de consecuencia, que «no hay ciencia del accidente»? Por «epistème», en efecto, se entiende desde antiguo un saber «de verdad», un saber digno de levantarse firme y alto entre nosotros. Pero siendo así, ¿cómo podría haber «ciencia» de ese género de acontecimientos que, a juicio del Estagirita, ejemplifican el accidente? Porque «accidente» (*symbebekós*), leemos en traducción de Tomás Calvo Martínez,

«se llama <1> *aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente (ex anánkes) ni la mayoría de las veces (epì tò polý)*, por ejemplo, si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta. El encontrar un tesoro es, desde luego, un accidente respecto de la acción de cavar un hoyo, puesto que ni resulta necesariamente de ella, o a continuación de ella, ni tampoco encuentra uno un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando. Cabe también que un músico sea blanco, pero lo llamamos accidente porque tal cosa no sucede (*gígnetai*) ni necesariamente ni la mayoría de las veces. [...] Tampoco hay causa definida del accidente, excepto el azar (*tò tychón*), y éste es indefinido (*aóriston*). A uno le sucede accidentalmente que llega a Egina si no llegó porque tuviera la intención de llegar allá, sino al ser desviado por una tormenta o apresado por unos piratas. [...]».

Cierto es, añade el de Estagira, que también hay otro tipo de accidentes: «las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad». Estos, añade, «pueden ser eternos (*aídia*); pero «ninguno de aquéllos puede serlo» (*Metafísica*, V, 1025a). Por eso, ocupándose la ciencia de «lo universal», «ninguna ciencia —ni práctica, ni productiva, ni teórica—, ninguna ciencia tiene en cuenta el accidente. Y es que «el accidente es algo así como un mero nombre», algo bastante próximo, si bien se mira, al no-ser (*Metafísica*, VI, 2, 1026b14 y 21). De ahí la conclusión: *hóti d'epistème ouk ésti toú symbebekótos phanerón*: «pero que no hay ciencia del accidente es evidente» (*Id.*, 1027a 19-20). En «lo universal» (*tò kathólou*), en efecto, como aparece visiblemente en su escritura cuando ésta se produce a la antigua (*kath' holou*, y no como Aristóteles prefiere escribir una expresión que en su origen es adverbial), resuena el «todo» (pero un todo no-distribuido, un «totus» y no un «omnis», un *hólon* y no un *pân*). Ese «todo», sin embargo, es con absoluta claridad, para Aristóteles, el todo del tiempo; si el accidente escapa al saber, en efecto, es porque «toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las

veces (*epistème mèn gàr pása è toû aei é toû hosepì tò polỳ*): si no, ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro?» (*Id.*, 1027a 29-21).

«Hólos: att., aussi Hdt., *oulos* (hom., épique, ionien) 'tout entier, complet, tout', cf. *Od.* 17, 343 dit d'un pain entier, *Od.* 24, 118 dit d'un mois entier; le sens originel est donc 'tout entier' (ion.-att.), parfois 'intact', par exemple *hygiès kai hólos* (*Lys.* 6, 12; *IG* IV, 1 (2), 126 Épidaure); *hólos* signifie «complètement», *oud'hólos* 'pas du tout'; le n. *hólon* signifie 'le tout' ce à quoi il ne manque aucune partie, cf. les textes d'Arist. rassemblés par Wallach, *Gl.* 45, 1967, 23-39. En gros, le mot se distinguerait de *pas* comme en lat. *totus* de *omnis*. Toutefois il est rapproché de *pas* dans des formules expressives, cf. *Pl. Alc.* 1, 109 b: *hólon te kai pan*» (Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1950, t. II, p. 794). — «Kath-ólou. *adv.* 1. d'ensemble, en général: [...] *tò kathólou*, ... *PLUT.* *M* 1109 f, d'une manière générale, généralement; *particul.* t. de *phil.*, le général ou l'idéal, *ARSTT. Rhet.* 1, 2, 15, etc. (p. opp. à *he katà méros*). 2. au total, d'où absolument [...] (pour *kath'hólou*, ainsi écrit d'ordinaire avant Aristote)» (A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950, p. 995).

«Accidente», para Aristóteles, es «lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces» (1026b 31-33). Frente a ello, una vez más, universal es aquello que se produce bien por necesidad, bien siempre, bien la mayoría de las veces. Ahora bien: esto «universal», esto que es «según el todo» (vale decir: según la totalidad del tiempo, según la totalidad o según, al menos, una apreciable generalidad de casos), es como has visto la verdadera patria de nuestro saber. Un saber que, por ganar la regla, renuncia a los sucesos; por hacerse con la perspectiva, renuncia al detalle; por conquistar la ley, la estructura, la forma, lo inteligible, el entramado de las relaciones, se desprende —más o menos alegremente— de lo sensible, individual, material y anecdótico. De lo que tiene por causa a *týche*. Nunca tendremos, en esta comprensión de las cosas, conocimiento de lo irreplicable, del azar. Lo vio Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», que (en la traducción Valdés/Orduña) advierte: «Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales (*Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Uerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleich-setzen des Nicht-Gleichen*)». Pero ya mucho

antes lo vieron los versos del *Edipo* sofocleo, que (en la traducción de Lucas de Dios) por tres veces aseguran no apreciar otra cosa, en el personal destino del héroe, que el destino común de los mortales: uno por todos, esencia de la simbolicidad («Con el tuyo como ejemplo, con tu destino, sí, con el tuyo, infortunado Edipo, de los mortales nada tengo por dichoso»: *tòn sòn parádeigm' echon, tòn sòn daimona, tòn sòn, ô tlâmon Odipóda, brotôn oudèn makaridsō*: O. R., 1193-1196). La ciencia buscada de Aristóteles se conforma de suyo a ese ideal de generalidad. Por eso es también ella saber de lo general, olvido de lo sensible, pérdida de lo individual. Cualquier ciencia, o cualquier época de la ciencia, que se sitúe bajo su signo, signa así sus productos con la señal de la abstracción. Y por descontado: quienquiera que aspire a «salir» de ese círculo, a «superar» ese espacio o «escapar» a sus normas tendrá que medirse con la cuestión de a) si eso es posible; y b) caso de ser posible, qué signifique esa posibilidad frente a lo que, en apariencia, el Proyecto dejó ya siempre atrás: lo sensorial, sensible, singular; lo que ocurre irrepetiblemente, sin (posible) reaparición».

Más de una vez has meditado sobre estas cosas. Las has explicado en clase, ante distintos grupos, frente a distintos rostros, provocando nada, o quizá irritación, hastío, no sé si creerle, ¿y si de verdad fuese así?, sí, sí, es así (?). Las has meditado contigo mismo, provocándote nada, o quizá irritación, hastío, miedo a equivocarte, ¿cómo será entonces?, ¿es así?, salvaje alegría, paz del llegar a ver, no sé, no sé (si es así). Las has explicado frente a un único rostro incesante, provocando... Tiene que ver con lo que aprendiste, Ángel Currás Rábade, aquello de la «clausura» de la Metafísica y «el-final-de-la-época-de-la-representación», tiene que ver con cuanto te tuvo —te tiene— obsesionado, el «sentido» o su ausencia, la mente que lo construye/lo destruye, el tiempo cargado/vacío de riqueza, hacer casi cuando quieras la experiencia del desfondamiento o la experiencia de la continuidad, una detrás de otra y acaso ambas a la vez. Acudiste a quienes prometían rutas apartadas de ese viaje común, rutas que quizá se escondían en las propias selvas de lo que quienes te enseñaron llamaban «la filosofía». Pedías entonces un sentido poético, y un saber contar «más allá de infinito». Pero, ¿entendiste, entendiste? Ten por cierto que no. Porque aún te preguntas (mira arriba y vuelve a leer, siempre se puede volver a leer), aún te preguntas, recuerda, si quienes pasan por haber «superado la Metafísica» han llegado o no a tan lejano puerto; y, «por otro lado», apenas si te es lícito extender los dedos y tantear la piel del «otro lado», las diversas pieles que acaso ofrezca, si existe, el otro lado. Así que vuelve sobre tus pasos, vuelve a plantear la pregunta, sal otra vez a la caza de lo que sólo puede darse una vez.

Veamos, pues, veamos. El Proyecto —ciencia, arte, técnica, saber— supo muy bien, y desde un principio, a qué orden de intereses respondía su diseño: tejemos, ponemos nombres, usamos de mil formas instrumentos de distinto tipo. Y esos instrumentos se rompen, se quiebran, se echan a perder. Esa pequeña crisis puede parecer trivial; en ella, sin embargo, se encuentra agazapado todo el fondo del problema que pretendes suscitar. Porque es un hecho que reparamos, que rota —por ejemplo— la lanzadera que entretejía (un tejido, un texto, un tapiz), procedemos de inmediato a poner *otra* en la existencia, o bien a devolver la primera, en la medida

en que podamos, a la *misma* situación que tenía antes de estropearse. Sólo que los «hechos» admiten aquí, al menos, dos posibilidades de interpretación:

«— ¿Y qué? Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra (*pálin poiései állen*) fijándose en (*blépon prós*) la que está rota, o en aquella forma (*eídos*) conforme a la cual (*prós hóper*) ya fabricaba la que rompió (*kai hèn katéaxen epoien*)?»

— En esta última, creo yo.

— ¿Tendríamos, entonces, todo el derecho de llamarla (*diakiótai an...kalésaimen*) «la lanzadera en sí» (*autò hó éstin kerkis*)?

— Así lo creo yo.

— Por consiguiente, cuando se precise (*déei*) fabricar una lanzadera para un manto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, ¿han de tener todas la forma de lanzadera y hay que aplicar a cada instrumento la forma natural que es mejor para cada objeto (*pásas mèn deí tò tès kerkidos échein eídos, hoiá d'hekástoi kallíste péphyke, taúten apodidónai tèn phýsin eis tò érgon hekáston*)?

— Sí.

— Y lo mismo, por supuesto, en lo que respecta a los demás instrumentos (*Kai perì tòn álton dè órganon ho autós trópos*): hay que encontrar (*exeúronta deí*) la forma de instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa (*tò phýsei hekástoi pephykòs órganon*) y aplicarla a la materia de la que (*ex où*) se fabrica el instrumento; pero no como uno quiera, sino como es natural (*all' oíon epephykei*). Pues hay que saber aplicar al hierro, según parece, la forma de taladro naturalmente apropiada para cada objeto (*tò phýsei gàr hekásto, hos éoike, trípanon pephykòs eis tò sideron deí epístasthai tithénai*).

— Por supuesto.»

Es el diálogo, traducción de José Luis Calvo, entre Sócrates y Hermógenes, *Crátilo* 389b-c. Todo, en cierto sentido, se juega ya aquí: algo así como una posición «inmanentista», y algo así como una posición «idealista» o «transcendentalista», en el sentido más elemental de estos términos, están ya en una dicotomía tan sencilla como ésta de cómo entender, o bien que es la lanzadera rota la que sirve de «modelo» para la reparación (y de aquí no hay más que un paso, por más que sea un paso de siglos, a decir que «todo signo es signo de otro signo, y así hasta el infinito; ni la semiosis tiene límite, ni tiene límite la significatividad»), o bien que es más bien el «eídos» «lanzadera», aquella *phýsis* (*taúten tèn phýsin*) de la lanzadera, aquello hacia lo que (*prós*) hay que (*deí*) mirar (*blépein*), puesto que «ya», «también» (*kai*) aquella primera lanzadera que se rompió (y, en suma, *todas* las lanzaderas), había de «tener» (*échein*) esa misma forma que ahora sirve, «por naturaleza» (*phýsei*), de «ideal», «regla», «modelo» de re-construcción (y no hay aquí sino un paso, esta vez, a la proposición que dice: «todo signo significa un sentido, y así hasta el infinito; ni el sentido puede agotarse, ni tiene límite la significatividad»). De estas dos vías, uno cree saberlo desde antiguo, el Proyecto optó por la segunda. Las lanzaderas se reparan con arreglo a un ideal de lanzadera que parece establecer así automáticamente, y ya desde su formulación, esa «no-identidad con lo dispuesto» que tiene cuanto se instala en el campo de lo disposicional («disposición»: regla o ley, decisión —en especial *post mortem*—, pero también: forma correlativa que adoptan las partes de un todo; y también: posibilidad, aptitud y actitud para realizar algo). Tomar esa

opción supuso, pues, tanto como resolver el mundo en significantes, tan cargados de potencia como susceptibles de reposición; pero significantes que no se significan unos a otros (o, si se quiere, que no se significan «entre sí»); sino que significan, cada uno, *autò ho éstin*, el ser mismo de lo que cada uno es: el significado transcendental que otorga a cada uno su ser natural, su mejor efectividad. Y hay que «saber» (*epístasthai*), hay que saber, se dice ya en el texto platónico, cuál es el «éidos» natural que esta lanzadera de ahora, singular, ésta que ahora empuño, se limita simplemente a presentar. Bien aprecias lo extraordinario del proyecto: para que cada significativo repita no otro significativo, sino el significado común que todos significan, el significado debe escapar a los significantes (debe ser, literalmente, insignificante); lo que repiten las repeticiones debe ser irrepetible, escapar a la repetición; a diferencia de todo lo empírico, carece de repuesto, de una posible segunda vez. Ahora bien: esto que no se repite tiene, justamente, que repetirse; porque, como viste, significar no es otra cosa, para los significantes activos, que repetir esa forma «misma» que constituye su identidad. Imposible proyecto necesario, pues, éste de separar, como lo irrepetible de lo repetible, como la «identidad» de la «diferencia», un «significado» de un «significante» que, pese a distinguirse radicalmente, delatan ya sin embargo, y a la primera ojeada, su mutua, quiasmática solidaridad.

**«Le sujet traité ici est manifestement dans l'air du temps. On peut en relever les signes: l'orientation de plus en plus accentuée de Heidegger vers une philosophie de la Différence ontologique; l'exercice du structuralisme fondé sur une distribution de caractères différentiels dans un espace de coexistence; l'art du roman contemporain qui tourne autour de la différence et de la répétition, non seulement dans sa réflexion la plus abstraite, mais dans ses techniques effectives; la découverte dans toutes sortes de domaines d'une puissance propre de répétition, qui serait aussi bien celle de l'inconscient, du langage, de l'art. Tous ces signes peuvent être mis au compte d'un anti-hégélianisme généralisé: la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction. Car la différence n'implique le négatif, et ne se laisse porter jusqu'à la contradiction, que dans la mesure où l'on continue à la subordonner à l'identique. Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation. Mais la pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique. Le monde moderne est celui des simulacres. [...] Le Négatif ne revient pas. L'Identique ne revient pas. Le Même et le Semblable, l'Analogue et l'Opposé ne reviennent pas. Seule l'affirmation revient, c'est-à-dire le Différent, le Dissimilaire» (G. Deleuze, *Différence et Répétition*, pp. 1 y 382).**

Deja ahora de lado si fue o no Platón mismo quien decidió romper ese doble vínculo, ese nudo gordiano de lo ideal y lo material, la repetición y la irrepetición, otorgándole primacía exclusiva al aspecto opositivo, de distancia, que presenta esta

relación en aspa. Repite, en efecto: repetible, has dicho, lo es idealmente cada cosa, que en su materialidad es irrepetible; irrepetible, idealmente, lo es su *eídos*, que sin embargo se repite en cada instancia de materialidad. Y ahora recuerda: por más que aquí se trate, obviamente, de una relación compleja entre una «identidad-que-se-repite» y la «repetición-de-una-identidad», Nietzsche, Heidegger y tantos otros parecen haber caracterizado, si no a Platón, sí al menos el «platonismo», como la decisión de leer únicamente, en las fórmulas arriba empleadas, la oposición entre una *identidad* (olvidando así, más o menos conscientemente, que se trata de una identidad «*que-se-repite*») y una *repetición* (olvidando así, más o menos conscientemente, que se trata de la repetición «*de-una-identidad*»). Cuestión de subrayados, piensas, pero acordándote de que, para ellos, los subrayados determinan la Historia, y permiten entender posiciones de pensamiento como la que tú mismo has presentado antes, firmado Aristóteles... Y es cierto, es cierto que «identidad» y «diferencia», «lo mismo» y «lo otro» atraviesan la historia del pensamiento como Caín y Abel, o como amantes esquivos, eternamente pendientes de no rozarse, eternamente atentos a separarse. Tal vez algún juez repartió un día la embrollada herencia: a lo Mismo le tocó lo irrepetible, y con él lo ideal y el sentido; a lo Otro, la repetición, y con ella lo efímero, la concreción, el canal de lo inteligible. Si la filosofía contemporánea hace algo, piensas ahora, es reabrir esa antigua testamentaria, reexaminar las disposiciones, desempolvar las viejas pretensiones que cada cual tiene a lo contrario. Fíjate en el texto de Deleuze de aquí al lado. Te interesa por el vigor con el que plantea el horizonte que tú mismo acabas de sugerir; pero es claro que, aunque Derrida haya insistido tanto en su proximidad casi absoluta al pensar de Deleuze, no conviene precipitarse, y decidir sin más que Deleuze y Derrida «dicen lo mismo», si es que hoy eso significa algo, Deleuze/Derrida es un «tema» que aún está por hacer. Pero es cierto, es cierto, que aquel contrato, si se firmó, está hoy en revisión, pacto que ni sirve ni hay que servir, y que de nuevo lo otro aparece en el interior de lo mismo, de nuevo la diferencia en el seno de la identidad, todavía un texto de Deleuze acompañando tu meditación.

**«Toutes les identités ne sont que simulées, produites comme un 'effet' optique, par un jeu plus profond que celui de la différence et de la répétition. [...] Ce n'est pas le même qui revient, ce n'est pas le semblable qui revient, mais le Même est le revenir de ce qui revient, c'est-à-dire du Différent, le semblable est le revenir de ce qui revient, c'est-à-dire du Dissimilaire» (G. Deleuze, *D. et R.*, pp. 1 y 384).**

Así que todo vuelve (naturalmente) a repetirse, vuelve a repetirse la disputa entre el significante (siempre llamado «material») y el significado (siempre llamado «ideal»); vuelve (naturalmente) a repetirse que no hay idea sino de la materia, y (o) que toda materia repite un esquema, una idea, una significación. Se dice: fue Heidegger quien abrió la brecha, pero a los propósitos de ahora te interesan dos (¿diremos discípulos?, uno es claro que sí, el otro...) dejémoslo en continuadores de la obra de aquél: Gadamer y Derrida, protagonistas de un oscuro debate,

gadamerriada, derrimeriada, qué palabras, Dios mío, ni Derrida (se lo oíste decir un día) quiere arriesgarse a pasar por un payaso, ni tú por un gamberro, un debate, decías, en el que se reabre la gigantomaquia que opone desde siempre motivos tan entrelazados como los del signo y el sentido, el significado y el son. En efecto: basta con decir la palabra acaso común a ambos, «hermenéutica», para que uno ya sepa que del «sentido» sólo cabe hablar en inmediata conexión con los signos que lo transportan; pero que, si el intérprete gasta su tiempo en interpretar esos signos, es porque en ellos se oculta efectivamente la reserva, la promesa de su comprensión. Decir «hermenéutica», en ese sentido, es ya pues tanto como decir «superación de la Metafísica» (si es que por «Metafísica» te avienes a entender «platonismo»). Pero, ¿en qué sentido?, ¿en qué exacto sentido? Recuperando la encrucijada que ataba-y-desataba a la lanzadera con su «eídos», sin duda, pero ¿en qué sentido?, ¿en qué exacto sentido? ¿Mostrando la hermandad irresistible que el *significante* tiene con el significado, o mostrando la irresistible hermandad que el *significado* tiene con el significante? Parecería que, en realidad, da lo mismo. Pero no; justamente aquí es donde se cruzan los caminos, y con ellos las espadas: el camino de una

«interprétation déconstructrice, c'est-à-dire affirmative»

(Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Préface de Stefano Agosti. Dessins et couverture de François Loubrieu. Paris, Flammarion, 1978, p. 28)

y el camino de una «hermenéutica» muy distinta, por oposición necesariamente negativa, que cierta declaración de guerra (aquí penosamente traducida al tiempo que se transcribe, ante todo *close reading*, literalidad), cierta declaración de guerra, digo, permite inmediatamente reconocer:

«Dès lors que la question de la femme suspend l'opposition décidable du vrai et du non-vrai [«Desde el punto y hora en que la cuestión de la mujer suspende la oposición decidible de lo verdadero y lo no-verdadero»], instaure le régime époqual des guillemets pour tous les concepts appartenant au système de cette décidabilité philosophique [«instaure el régimen epocal de las comillas para todos los conceptos que pertenecen al sistema de esa decibilidad filosófica»], disqualifie le projet herméneutique postulant le sens vrai d'un texte, libère la lecture de l'horizon du sens de l'être ou de la vérité de l'être, des valeurs de production du produit ou de présence du présent [«descalifica el proyecto hermenéutico que postula el verdadero sentido de un texto, libera la lectura del horizonte del sentido del ser o de la verdad del ser, de los valores de producción o de presencia de lo presente»], ce qui se déchaîne, c'est la question du style comme question de l'écriture, la question d'une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens [«lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de escritura, la cuestión de una operación espoleante más poderosa que todo contenido, toda tesis y todo sentido»]» (J. D., *Id.*, p. 86; la cursiva es tuya).

La deconstrucción, hermenéutica afirmativa, establecimiento, tras la época de la imagen del mundo, del régimen epocal de las comillas, régimen que muestra en acto la posibilidad de un decir sin decir, de un nombrar sin nombrar, de un escribir (sin escribir) la escritura de la escritura, la deconstrucción, dices, establece desde un



principio sus distancias respecto a toda hermenéutica del contenido, de la verdad, del sentido: una hermenéutica que bien puedes atribuir a un Heidegger, a un Gadamer, a su particular pero evidente pretensión de verdad (a la que ahora, muy nietzscheanamente, se enfrenta el estilo; muy lacanianamente, la mujer). Y sin embargo, sin embargo... ¿por qué esta incompreensión? ¿No es «evidente», como escribe Gadamer, «que el principio de deconstrucción persigue lo mismo [...]»<sup>1</sup> que lo que persiguen sus propios trabajos sobre la esencia dialogal del lenguaje? Con lo que, si algo puede producirse en este palenque, no es sino el más fructífero de los diálogos [...]»<sup>2</sup>. Y sin embargo, como muchos observadores han sabido apreciar<sup>3</sup>, Derrida por su parte no parece excesivamente ansioso por intentar nada parecido a ese acercamiento a la hermenéutica que Gadamer propicia, alienta y no sabe bien cómo es que continuamente se difiere. ¿Tan extraño le resulta ese programa? ¿Tan ajenos son sus mundos? Ya lo analizaste: en primera instancia, se diría que no. Pero no te precipites, ve lentamente, veamos una vez más. Primero: ambos pasan por ser lectores y aun «discípulos» de Heidegger (recuerda como comienza ese planto gadameriano que lleva por título «Hermeneutik und Dekonstruktion», del año 1988: «Das Gespräch zwischen selbständigen Fortführern Heideggerscher Anstösse, das meine Pariser Begegnung mit Derrida vor einigen Jahren sein wollte [...]», *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, Volumen 10, 1995, p. 138). Ambos, además, son dos conspicuos representantes, para muchos, de ese «linguistic turn» que parece sellar la filosofía contemporánea, al menos desde la crítica hamanniana a Kant (y de ahí a Humboldt, Wittgenstein, Heidegger de nuevo); tanto desde el primer punto de vista como desde el segundo, ambos parecerían, pues, condenados a entenderse. Tomando pie, en efecto, en una cierta experiencia contemporánea de lo irrebalsable del lenguaje (ya sé, ya sé, si en cuanto a Gadamer esto está más o menos claro [pero hay citas, hay citas, recuerda aquella contundente de *Verdad y Método*, VM para la versión castellana de Ana Agud y Rafael de Agapito, WM para la alemana [*Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1986]] allí donde se afirma [[la cursiva es mía]] que

«la experiencia lingüística del mundo es 'absoluta'. Va más allá de todo 'poner' el ser, porque *abarca todo ser en sí*, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. [...] Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra [...] abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje, Die sprachliche Welterfahrung ist 'absolut'. Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie *alles Ansichsein umfasst*, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit

<sup>1</sup> Y sigue: «ya que también Derrida intenta superar un ámbito de sentido metafísico que subsume las palabras y los significados verbales en el acto que él llama *écriture* y cuyo producto no es un ser esencial, sino la línea, la huella indicadora» («Destrucción y deconstrucción», *in fine*).

<sup>2</sup> Bajo la capa de un principio general, así expresó en 1986, me parece, su esperanza: «El que me encarece mucho la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final» (*Ibid.*).

<sup>3</sup> Y no, no, no puedes dejar de citar, en un texto que él coordina, la lúcida aportación de Antonio Gómez Ramos, «Cuando la conversación tropieza. Los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida», en *La balsa de la medusa*, nº 43, 1998, pp. 39-54; ahí está el debate en su totalidad, ahí citados todos los documentos que atañen al mismo.

unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird. [...] Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen», VM, p. 539, WM, pp. 453-454).

Ya sé, te decía, que en cuanto a Derrida aún está todo por precisar, siempre lo estará, aunque fíjate en lo que imprime, es sólo una frase, pero ¡qué frase!, en «Comment ne pas parler», lo tradujo Cristina de Peretti para Anthropos, cito por *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, la conferencia original es del ochenta y seis, un ensayo de «explicación» con la llamada «teología negativa», apofática, volverás a él, dice en la página 561, la cursiva es mía: «Le langage a commencé sans nous, en nous avant nous. C'est ce que la théologie appelle Dieu...». Después de todo, recuerdas, en «Des tours de Babel», «Babel» no es el nombre de la ciudad de los nombres, la torre inacabada, la confusa confusión, «Babel», el fin de cuyo reinado, dice Juan de Patmos, coincide con el fin del tiempo, no, «Babel» es el nombre de Dios mismo, un Dios Él mismo destructor, Él mismo pluralidad de lenguas que se malentienden... Pero vuelve a ir lentamente, tomando pie, sopesabas, en esa supuesta ultimidad de lo lingüístico, ambos parecen ser fieles, *grosso modo*, a la intención heideggeriana fundamental: una «destrucción», un «desmontar» o «explotar a cielo abierto» (recuerda la advertencia gadameriana, quizá no tan justificada, a la supuesta interpretación deconstructiva de la *Destruktion*: «'Destruktion' meint bei Heidegger niemals Zerstörung, sondern Abbau», «Dekonstruktion und Hermeneutik», ya lo citaste arriba, esto está en la página 145, pero Derrida nunca cayó en ese error<sup>4</sup>) la «historia de la metafísica» (una «Seinsgeschichte» que es, se lee en el tomo II del *Nietzsche*, «das Sein selbst und nur dieses»), un desmontar la historia de la metafísica, repito, que (sé sobrio) partiendo de «lo *dado*», termine, en su camino, apuntando hacia el enigma, hacia el misterio del «*dar*».

(—Y ahora, sé barroco, y violenta la interpretación. Dí: o bien, que partiendo de los acontecimientos dados, termine por abrir los ojos al acontecimiento del dar; que partiendo del «hay» de los útiles (recuerda el parágrafo 15 de *Sein und Zeit*: «Aber Zuhandenes 'gibt es' doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem»), termina por apuntar (*Zeit und Sein*) al «hay» del tiempo y del ser; que partiendo de lo presente pasa al presente y de éste, por último, al presente, al regalar que regala la presencia. O bien: que partiendo de una «presencia» tan próxima a nosotros que resulta, en el fondo, totalmente solidaria de la «re-presentación» (relee esas magistrales páginas derridianas, páginas de gran profesor —lo era Deleuze, lo fue Heidegger, lo es Derrida, quizá, no sé si tristemente, sea sólo eso lo que «quede»—, de la conferencia «Envoi», julio de 1980, ahora también en *Psyché*, op. cit., pp. 109 y ss., cuando explica cómo «Heidegger se sert donc du

<sup>4</sup> «Here or there I have used the word *déconstruction*, which has nothing to do with destruction. This is to say, it is simply a question of (and this is a necessity of criticism in the classical sense of the word) being alert to the implications, to the historical sedimentation of the language which we use - and that is not destruction», explicaba en el coloquio que siguió a la conferencia «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences», se incluye, pp. 247-272, el texto es de la 271, en Richard Macksey & Eugenio Donato (eds.), *The Structuralist Controversy. The Language of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore and London, The Johns Hopkins Press, 1970, 1972.

mot latin *repraesentatio* et s'installe immédiatement dans l'équivalence entre *repraesentatio* et *Vorstellung*. Ce n'est pas illégitime, tout au contraire, mais cela requiert quelque explicitation. En tant que 'représentation', dans le code philosophique ou dans le langage courant, *Vorstellung* semble ne pas impliquer immédiatement la valeur qui se loge dans le *re-* de la *repraesentatio*. *Vorstellen* semble vouloir dire seulement, comme le souligne Heidegger, poser, disposer devant soi, une sorte de thème sur le thème. Mais ce sens ou cette valeur de l'être-devant est déjà à l'oeuvre dans 'présent'. La *praesentatio* signifie le fait de présenter et la *re-praesentatio* de rendre présent, de faire venir comme pouvoir-de-faire-revenir-à-la-présence. Et ce pouvoir-de-faire-revenir, de façon répétitive, en gardant la disposition de ce rappel, est marqué à la fois dans le *re-* de la représentation *et* dans cette positionalité, ce pouvoir-posér, disposer, mettre, placer, qu'on lit dans le *Stellen* et qui du coup renvoi bien à soi, c'est-à-dire au pouvoir d'un sujet qui peut faire revenir à la présence et rendre présent, se rendre quelque chose présent, voire se rendre présent tout court [*Op. cit.*, pp. 119-123]) se encuentra un día meditando sobre una «proximidad», un «presentar» que conserva en sí la marca de la repetición, de la diferencia, de la no-identidad, el «re-» (y fíjate que ya desde 1924, desde «Der Begriff der Zeit», Heidegger aclara que el ser de la temporalidad significa realidad no-idéntica; pero lo que en «Sein und Zeit» será la «Zeitlichkeit», Gadamer *dixit* en «Dekonstruktion und Hermeneutik», p. 146, será el «Ereignis» en «Zeit und Sein» [«die Zeitlichkeit des Seins, die er später 'Ereignis' nennt [...]»]).

El camino que lleva de lo dado al dar es también el camino que lleva de la metafísica de la presencia (esto es, de la representación, de la identidad) al movimiento, a la diferencia irrepresentable, al puro «salir-de-sí» que no «es» sino donación de lo primero («*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Ausser-sich' an und für sich selbst*», decía el parágrafo 65 de *Sein und Zeit*, preludiando ya lo que algún día sería el dificultoso perfil de los «objetos» del pensar meditante, la Diferencia, el Pliegue, el Entre, el Acontecer). Y que tanto Gadamer como Derrida pertenecen a esa herencia, eso lo pensarás y lo dirás, sin duda. En efecto: ya desde los orígenes no sólo de la geometría, vale decir, de sus estudios sobre Husserl, sino desde sus orígenes mismos, 1967 para ser exactos, es la presencia de Heidegger la que parece determinar una lectura derridiana de Husserl<sup>5</sup>; un Husserl en cuyo andamiaje conceptual Derrida ha querido rastrear las huellas de algo así como el destino de toda metafísica posible<sup>6</sup>. Frente a la metafísica, pues, de la presencia, esa redundancia, deconstrucción (signifique eso lo que signifique; de nuevo en *Psyché* se arriesga una inscripción: «Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction»; la venida en cuestión, en efecto, es la de un «?» verdaderamente «otro»: «celui-ci, dès

<sup>5</sup> «¿Qué significa, en efecto, el 'principio de los principios' de la fenomenología? ¿Qué significa el valor de presencia originaria a la intuición como fuente de sentido y de evidencia, como *a priori* de los *a priori*? Significa en primer lugar la certeza, ideal y absoluta ella misma, de que la forma universal de toda experiencia (*Erlebnis*), y en consecuencia, de toda vida, ha sido siempre y será siempre el *presente*. No hay y no habrá jamás más que presente. El ser es presencia o modificación de la presencia. La relación con la presencia del presente como forma última de ser y de la idealidad es el movimiento por el que transgredo la existencia empírica, la facticidad, la contingencia, la mundanidad, etc. Y en primer lugar, *la mía*. Pensar la presencia como forma universal de la vida transcendental es abrirme al saber de que en mi ausencia, más allá de mi existencia empírica, antes de mi nacimiento y después de mi muerte, *el presente es*», J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, traducción de Patricio Peñalver para Pre-Textos, Valencia, 1985, pp. 103-4.

lors, n'est ni sujet ni objet, ni un moi, ni une conscience ni un inconscient»): «operación» «textual» de «entrecomillado» de unos «textos» que los «lee» «(in)finitamente», *sin* tregua, a base de introducir (in)finitas cuñas textuales, con el «fin» de «mostrar» en la práctica de esa «lectura», *sin* mostrarla (doble vínculo, cuasi-transcendentalidad, imposible-pero-necesario, haz-(«antes-de-que-nacieras-estabas-obligado-a-hacer»)-lo-que-no-debes-hacer), las «condiciones» irrepresentables de toda representación. Esto, muy a vuela pluma, por lo que hace a Derrida. ¿Y Gadamer? Recuerda, hoy no dejas de recordar: ¿no pretendía haber «superado la metafísica de la sustancia»? «El que el ser sea un representarse, y el que todo comprender sea un acontecer, éstas nuestra primera y nuestra última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica», decía en *VM*, p. 578. Y en el II volumen se recoge de modo explícito esto que decimos de su adscripción al motivo heideggeriano de retroceso repetitivo a lo verbal: «‘El sentido es sentido direccional’, he afirmado alguna vez, y Heidegger utilizó durante cierto tiempo un arcaísmo ortográfico escribiendo la palabra *Sein* como *Seyn* para subrayar su carácter verbal. De modo análogo debe verse mi intento de eliminar el lastre de la ontología de la substancia partiendo de la conversación y del lenguaje común en ella buscado» (p. 357 de la traducción de Manuel Olasagasti para Sígueme, Salamanca, 1992). Así que, por éste lado, Gadamer parece comprender su propia obra en términos masivamente próximos, por heideggerianos, a los términos mismos de Derrida. Y sale, sale: piensa en lo que tiene de fluidificación de la sustancia, de destronamiento de la subjetividad, de introducción de movimiento, y por tanto de diferencia, en el seno de la presencia idéntica, una filosofía que, al universalizar la experiencia, a su vez universalizada, del intérprete, convierte en universal el modelo de la comprensión de «objetos» que llegan a nosotros por vía de tradición (tradición «a cuya esencia pertenece naturalmente el seguir transmitiendo lo transmitido», *VM*, p. 16)<sup>6</sup>. O dicho en otros términos: ¿cómo no reconocer un motivo latamente heideggeriano en una filosofía que, proponiéndose que «el fenómeno del lenguaje y de la comprensión se manifieste como un modelo universal del ser y del conocimiento» («das Phänomen der Sprache und das Verstehen als universelles Modell von Sein und Erkenntnis überhaupt erweist», *VM*, p. 583; *WM*, p. 493) y que, en efecto, tras declarar el carácter lingüístico de toda comprensión, de toda interpretación por tanto y también de

<sup>6</sup> «Hemos experimentado la solidaridad sistemática de los conceptos de sentido, de idealidad, de objetividad, de verdad, de intuición, de percepción, de expresión. Su matriz común es el ser como *presencia*: proximidad absoluta de la identidad consigo, estar-delante del objeto disponible para la repetición, mantenimiento del presente temporal cuya forma ideal es la presencia a sí de la *vida* transcendental cuya identidad ideal permite *idealiter* la repetición hasta el infinito. El presente viviente, concepto indescomponible en un sujeto y un atributo, es, pues, el concepto fundador de la fenomenología como metafísica»: mismo libro, mismo traductor, sólo que ahora página 162.

<sup>7</sup> En efecto: si el «interpelado [de la presente investigación] es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital» (*VM*, p. 12), para Gadamer «la dignidad de la experiencia hermenéutica —y también el significado de la historia para el conocimiento humano en general— consistía en que en ella no se produce la subsunción bajo algo ya conocido, sino que *lo que sale a nuestro encuentro desde la tradición* es algo que nos habla» (*VM*, p. 583; la cursiva es tuya).

toda tradición<sup>8</sup>, aplica al ser mismo lo que dice de la comprensión (a saber, que lejos de ser un comportamiento subjetivo y casual ajeno al objeto, es un acontecimiento que pertenece a la historia de los efectos producidos por lo comprendido), con lo que ese ser resulta, al cabo, no «ser» sin más, sino «ser-ya-siempre-dado-a-la-comprensión»<sup>9</sup>? Tú mismo has tratado de explicar (en otro momento, en otro vacilante texto) lo que el concepto de «juego» y el de «obra de arte» representaron para este intento de pensar un ser-ya-siempre-dado-a-la-representación. (Recuerda por ejemplo, por lo que hace al «juego», las páginas 146, 148, 160 de *VM*, en concreto la 148, allí donde se decía, de una vez por todas, que el sentido del juego del hombre, como el de todo juego, «es un puro automanifestarse» [«ein reines Sichselbstdarstellen»: *WM*, 111]; y se explicaba, con el inequívoco tono del metafísico, que eso era así «precisamente porque es naturaleza y en cuanto que es naturaleza» [«gerade weil er und soweit er Natur ist», *ibid.*].) Y recuerda, por lo que hace a la «obra de arte», cómo era que «tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta» (*VM*, p. 145), y cómo «si el arte no es la variedad de las vivencias cambiantes, cuyo objeto se llena subjetivamente de significado en cada caso como si fuera un molde vacío, la ‘representación’ tiene que volver a reconocerse como el modo de ser de la obra de arte misma», *VM*, p. 160. Lo que aquí se abría, ya lo has anticipado, y tampoco hacía falta, es el ABC de Gadamer, es esa intelección, tan profundamente ética (la *phrónesis*...) en su raíz, según la cual «ser», como privilegiadamente se muestra en el ser específico de lo estético, es *representarse*.

1) «El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es, pues, la autorrepresentación. Ahora bien, autorrepresentación es un aspecto óntico universal de la naturaleza. [...] El juego es en un sentido muy característico autorrepresentación» (*VM*, p. 151; *WM*, p. 113).

2) «Esta conclusión estaba ya preparada desde el momento en que el concepto de la representación se había derivado del de juego, en el sentido de que la verdadera esencia de éste —y por lo tanto también de la obra de arte— es la autorrepresentación (*Sichdarstellen*)» (*VM*, p. 160; *WM*, p. 121).

3) «El ser de lo estético se nos había hecho visible como juego y como representación» (*VM*, p. 175, *WM*, p. 134).

4) «La temporalidad específica del ser estético, que consiste en que *tiene su ser en el representarse* (*Dargestelltwerden*) [...]» (*VM*, p. 180; *WM*, p. 139).

<sup>8</sup> *VM*, p. 475: «[...] la tradición es de naturaleza lingüística; la comprensión misma posee una relación fundamental con la lingüisticidad». «La interpretación lingüística es la forma de la interpretación en general» (*Id.*, p. 478). Pero también es cierto que «todo comprender es interpretar» (*Id.*, p. 67; y sigue, consecuentemente con todo lo que hasta ahora has ido leyendo: «y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje»).

<sup>9</sup> «En cualquier caso el sentido de mi investigación no era [...] sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un ‘objeto’ dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende» (*VM*, pp. 13-14; *Gesammelte Werke*, II, 1986, p. 441: «[...] dass Verstehen niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenen ‘Gegestand’ ist, sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heisst: zum Sein dessen gehört, was verstanden wird»).

5) «Partimos del hecho de que el modo de ser de la obra de arte es la *representación* (*Darstellung*) [...]» (VM, p. 186; WM, p. 142).

6) «[...] el 'estar ahí' no puede añadir nada al contenido estético del placer, a la 'pura contemplación', precisamente porque el ser estético es representarse [...]» (VM, p. 583; WM, p. 492).

7) «Si partimos de la constitución ontológica fundamental según la cual el ser es *lenguaje, esto es, representarse* [...] («*Sprache, d.h. Sichdarstellen*») (VM, p. 581; WM, p. 490).

*Et sic de coeteris*. De todo ello brota esa oscura frase (pero, ¿no habla Gadamer de «las tinieblas del lenguaje?»), una conclusión: el ser que puede ser comprendido es lenguaje (déjalo, no lo cites, tantas veces se ha citado y se sigue sin comprender). Se trata de que la «unidad» con la que el pensamiento clásico trataba de aprehender unitariamente el todo de lo real parece mantener aquí todas sus prerrogativas; sólo que se trata, ahora, de una unidad *especulativa*; una «unidad» entregada ya siempre a su propia auto-diferenciación:

8) «Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir: es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión. [...] Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. *Por lo tanto, en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí misma: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción*» (VM, p. 568; WM, p. 479; la cursiva es tuya).

Y ese modelo de la autodiferencia-en-la-identidad es universal:

9) «El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. [...] Evidentemente no es una determinación especial de la obra de arte la de tener su ser en su representación, ni es una peculiaridad del ser de la historia que se la comprende en su significado. Representarse, ser comprendido, son cosas que no sólo van juntas en el sentido de que la una pasa a la otra, que la obra de arte es una con la historia de sus efectos, igual que lo transmitido históricamente es uno con el presente de su ser comprendido: *ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia sino todo ente en cuanto que puede ser comprendido*. La constitución óptica especulativa que subyace a la hermenéutica tiene la misma amplitud universal que la razón y el lenguaje» (VM, pp. 568 y 570; WM, pp. 479 y 480; la cursiva es tuya).

La unidad especulativa, en Gadamer, permea así cuanto «se da» (a la experiencia, a la comprensión, a la experiencia real del pensar, del comprender). De ahí, recuerdas también ahora, que la propia tradición obedezca a ese modelo («Ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esa paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa», dice la p. 566 de VM, p. 477 de WM, que en realidad pronuncia «toda interpretación» [*alle Auslegung*], pero qué se le va a hacer, tú mismo has hecho de traductor, y ya

sabes). De ahí, por tanto, que sea universalizable, para él, la idea de que lo que se da a interpretar, cada vez, lo que se presenta, necesariamente, como representación (algún precio habría que pagar por hacer de la obra de arte modelo de lo que es), lo que se da a interpretar, dices, se da cada vez de modo distinto, diferenciador (puesto que *pertenece* a lo que representa):

10) «En consecuencia forma parte de la esencia de la obra musical o dramática que su ejecución en diversas épocas y con diferentes ocasiones sea y tenga que ser distinta. [...] Tampoco en ellas [en las artes estatuarías] ocurre que la obra sea 'en sí' y sólo cambie su efecto: es la obra misma la que se ofrece de un modo distinto cada vez que las condiciones son distintas. El espectador de hoy no sólo ve de otra manera, sino que ve también otras cosas» (VM, p. 198; WM, p. 153)<sup>10</sup>.

Si las «cosas», pues, en cuanto comprendidas, «hablan» de la misma manera que lo hacen las obras de arte (a saber, según la elocuencia propia de aquel modo de ser que, *como la música*, sólo se produce re-produciéndose, sólo se presenta re-presentándose<sup>11</sup>); si la representación se ha convertido en un rasgo ontológico general<sup>12</sup>, de modo que, según todo ello, el ser «accede a una manifestación visible y llena de sentido» (VM, p. 193) en unas «imágenes» que, a tenor de la explicación platónica de lo bello, son puras «apariciones» que en nada se distinguen de lo que en ellas aparece<sup>13</sup> (puesto que se limita, representándose, a lograr una presencia plena, un

<sup>10</sup> Y también: «[...] el hecho evidente de que cada representación intenta ser correcta nos servirá sólo como confirmación de que la no-distinción de la mediación respecto a la obra misma es la verdadera experiencia de ésta» (VM, p. 165; WM, p. 125). Y ya recapitulando, hacia el final de la obra: «El ser de la obra de arte no era un ser en sí del que se distinguiese su reproducción o la contingencia de su manifestación; sólo una tematización secundaria tanto de lo uno como de lo otro puede aducir esa 'distinción estética'» (VM, p. 568; WM, p. 479).

<sup>11</sup> «La representación de un drama tampoco puede aislarse simplemente de éste, como algo que no forma parte de su ser más esencial sino que es tan subjetivo y efímero como las vivencias estéticas en las que se experimenta. Por el contrario, *es en la representación y sólo en ella —esto es particularmente evidente en la música— donde se encuentra la obra misma*, igual que en el culto se encuentra lo divino. [...] la obra pertenece realmente al mundo en el que se representa. Sólo hay verdadero drama cuando se lo representa, y desde luego la música tiene que sonar» (VM, pp. 161-2; WM, p. 121).

<sup>12</sup> «En cualquier caso lo que queremos significar bajo el término de 'representación' es un momento estructural, universal y ontológico de lo estético, un proceso óptico, y no por ejemplo un acontecer vivencial que suceda sólo en el momento de la creación artística y que el ánimo que lo recibe en cada caso sólo pueda repetirlo. Al final del sentido universal del juego habíamos reconocido el sentido ontológico de la representación en el hecho de que la 'reproducción' es el modo de ser originario del arte original mismo. Ahora se nos ha confirmado que también la imagen pictórica y las artes estatuarías en general poseen, ontológicamente hablando, el mismo modo de ser. *La presencia específica de la obra de arte es un acceso-a-la-representación del ser*» («Die spezifische Präsenz des Kunstwerkes ist ein Zur-Darstellung-Kommen des Seins», VM, p. 211; WM, pp. 164-165; la cursiva es tuya).

<sup>13</sup> «Enlazando con un uso terminológico atestiguado en éste [Hegel], podemos dar a lo que es común a la dialéctica metafísica y a la hermenéutica el nombre de *especulación*. Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. [...] La imagen reflejada [...] no tiene un ser para sí, es como una 'aparición' ('Erscheinung') que no es ella misma y que sin embargo permite que aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción» (VM, pp. 557-8; WM, pp. 469-470). Y en p. 582 (WM, p. 491): «De esto resulta que en relación con el ser bello lo bello tiene que comprenderse siempre como 'imagen' ('Bild'). Y no hay ninguna diferencia entre que aparezca 'ello mismo' o su imagen. Ya habíamos visto que la característica metafísica de lo bello era justamente la ruptura del hiato entre idea y apariencia. Con toda seguridad es 'idea', esto es, pertenece a una ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de los fenómenos como algo consistente en sí mismo. Pero igualmente cierto es que aparece por sí mismo. [...] Allí donde Platón invoca la evidencia de lo bello no necesita retener la oposición entre 'ello mismo' e imagen. Es lo bello mismo lo que simultáneamente pone y supera esta oposición».

«incremento de su ser»<sup>14</sup>), si todo ello es así, insistes<sup>15</sup>, entonces parece efectivamente que lo que en Gadamer se articulan son pensamientos parangonables a los de la deconstrucción. Cuando «ser» es «autorrepresentarse», unidad especulativa, no-distinción entre la re-producción y aquello que, necesariamente, está ya siempre dado a (la posibilidad de) su reproducción, ¿cómo evitar acordarse de aquella decisión derridiana de fondo, aquella sugerencia de extender al *todo* de la denominada «experiencia» las condiciones mismas de posibilidad que hacen posible la «escritura», o en última instancia su elemento, el grafema? Repasa el texto, es ya algo antiguo, pero tiene todo el tono de una declaración fundacional, además se inserta en él algo que ahora mismo te interesa, lo pondrás en negrita para distinguirlo tanto de sus cursivas como de tus capitales: «Avant de préciser les conséquences inévitables de ces traits nucléaires de toute écriture (à savoir: 1) la rupture avec l'horizon de la communication comme communication des consciences ou de présences et comme transport linguistique ou sémantique du vouloir-dire; 2) la soustraction de toute écriture à l'horizon sémantique ou à l'horizon herméneutique qui, en tant du moins qu'horizon de sens, se laisse crever par l'écriture; 3) la nécessité d'écarter, en quelque sorte, du concept de polysémie celui que j'ai nommé ailleurs *dissémination* et qui est aussi le concept de l'écriture; 4) la disqualification ou la limite du concept de contexte, 'réel' ou 'linguistique', dont l'écriture rend la détermination théorique ou la saturation empirique impossibles ou insuffisantes en toute rigueur), je voudrais démontrer que les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture sont généralisables. Ils vaudraient non seulement pour tous les ordres de 'signes' et pour tous les langages en général mais même, au-delà de la communication sémio-linguistique, POUR TOUT LE CHAMP DE CE QUE LA PHILOSOPHIE APPELLERAIT L'EXPÉRIENCE, VOIRE L'EXPÉRIENCE DE L'ÊTRE: LADITE 'PRÉSENCE'» (es «Signature événement contexte», el *Sec de Limitec Inc a b c...*<sup>16</sup>, pp. 376-377 de *Marges - de la philosophie*, un libro de 1972). La «experiencia», como la «escritura». Y ya recuerdas que, apelando mediante una etimología asumidamente falsa al supuesto significado de «iterabilidad» (falsa, porque «iter» proviene de una raíz indoeuropea *\*ei-* que significa «ir»; «alter», de otra no

<sup>14</sup> «El concepto de la *repraesentatio*, que antes hemos empleado para caracterizar a la imagen, tiene aquí su lugar originario; esto demuestra la cercanía objetiva en que se encuentran la representación en la imagen y la función representativa del símbolo. *En ambas está presente por sí mismo lo que representan*» (VM, p. 205; WM, p. 159; el subrayado es tuyo). Y en la p. 189: «Que la imagen posea una realidad propia significa a la inversa para el original que sólo accede a la representación en la representación. En ella se representa a sí mismo. Esto no tiene por qué significar que el original quede remitido expresamente a esa representación para poder aparecer. También podría representarse, tal como es, de otro modo. Pero cuando se representa así, esto deja de ser un proceso accidental para pasar a pertenecer a su propio ser. Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original» (WM, p. 145).

<sup>15</sup> Y no debes olvidarte de releer, a estos efectos, aquel texto de «Palabra e imagen» («Tan verdadero, tan siendo»), lo tradujo Antonio Gómez, Ángel Gabilondo prologó el volumen, *Estética y hermenéutica* se llamaba, Tecnos Madrid 1996, allí donde Gadamer, en defensa de la solidaridad entre palabra e imagen, escribe: «Una obra de literatura a la que le reconocemos rango literario nos habla por encima de cualquier distancia temporal, con tal que estemos familiarizados con la lengua en que se exprese. Asimismo, también una imagen que sea una obra de arte tiene el poder de alcanzarnos de modo inmediato. Ambas invitan a uno solemnemente a demorarse en ellas, y en ambas hay que pensar además, por decirlo con Kant, muchas cosas innombrables» (p. 280).

<sup>16</sup> Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1977. En un primer momento, apareció en forma de suplemento de «Glyph».



menos venerable, *\*al*-(1), variante *\*ol*-, que sin embargo significa «más allá», «darüber hinaus», de donde proviene nuestro «otro», nuestra «alteridad», de vez en cuando, y por muy heideggeriano que se sea, conviene hacer caso del Pokorny<sup>17</sup>), apelando a esa etimología, dices, Derrida ha querido ver en la repetición/alteridad constitutiva de todo signo («L'itération altère, quelque chose de nouveau a lieu», dirá taxativamente en *Limited Inc.*, p. 12) o mejor dicho, en la repetibilidad/alterabilidad, condición de posibilidad de todo grafema, la condición misma de posibilidad de toda experiencia, de todo acontecimiento posible de la experiencia. «C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par la possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son 'référént', ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente. [...] Et j'entendrai même cette loi à toute 'expérience' en général s'il est acquis qu'il n'y a pas d'expérience de *pure* présence mais seulement des chaînes de marques différentielles» (*Marges*, p. 378). Toda «experiencia», pues, lejos de ser «pura y simple», es «re-petible»: sólo «es» si la habita ya siempre la posibilidad de «volver a» (ya que te pusiste etimológico, «re-», prefijo de repetición, proviene a su vez de una raíz *\*wer*-(2), alargada en *-t-* [*\*wert*], cuyo sentido general es el de «doblar», «doblegar», «torcer», «volver», y el más específico de «dar vueltas», así que algo tiene que ver con el «vértigo» y con la «versión») «ser llamada»; si es, en otros términos, un «vuelo» que puede volver a volar («peto», «pedir», «llamar», pertenece a una familia, la de la raíz *\*pet*-, que no sólo nombra el «dirigirse, pidiendo, a alguien», sino también el «precipitarse», el «volar», e igualmente el «caer», mira *pípto* [«yo caigo»] y *pterón* [«pluma», «ala»], términos griegos: todo un mundo de interpretaciones se abre aquí, pero ahora sigue, continúa volando, «otra vez» será). Y antes dijiste, hablando de Derrida: «ya desde que se ocupaba de Husserl pudo ver Derrida que la condición de posibilidad de todo idealismo, tanto por el lado del significante como por el lado del significado, era la (indefinida, inagotable posibilidad de) repetición. Relee *La voz y el fenómeno*, siempre es Patricio quien traduce:

«El concepto de *idealidad* debe estar naturalmente en el centro de tal problemática. La estructura del discurso no puede ser descrita, según Husserl, más que como idealidad: idealidad de la forma sensible del significante (por ejemplo, de la palabra), que debe permanecer *la misma* y no lo puede más que en tanto que idealidad; idealidad del significado (de la *Bedeutung*) o del sentido enfocado, que no se confunde ni con el acto de enfocar, ni con el objeto, pudiendo eventualmente estos dos últimos no ser ideales; idealidad, en fin, en ciertos casos, del objeto mismo, que asegura entonces (es lo que pasa en las ciencias exactas) la transparencia ideal y la univocidad perfecta del lenguaje. Pero esta idealidad, que no es sino el nombre de la permanencia de lo mismo y la posibilidad de su repetición, *no existe* en el mundo y no viene de otro mundo. Aquella depende por entero de la posibilidad de actos de repetición. Está constituida por ésta. Su 'ser' está hecho a la medida del poder de repetición. La idealidad absoluta es el correlato de una posibilidad de repetición indefinida. Se puede decir, pues, que el

<sup>17</sup> Sin citar sus fuentes, Derrida explica, en *Sec*, que «Cette itérabilité -iter, derechef, viendrait de *itara*, *autre* en sanscrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité) [...]» (*Marges*, p. 375).

ser es determinado por Husserl como idealidad, es decir, como repetición» (p. 102; en la versión original, de las Presses Universitaires de France, es la 58).

Ya desde que se ocupaba de Husserl, por tanto, opera en el texto derridiano la deconstrucción de la presencia, del acontecimiento incluso. *Limited Inc a b c...*: la iterabilidad diferencial, condición de posibilidad de toda idealidad, arruina en un mismo gesto de *double bind* la propia posibilidad de tal idealidad. «Car la structure de l'itération, autre trait décisif, implique à la fois identité et différence. L'itération la plus 'pure' —mais elle n'est jamais pure— comporte en elle-même l'écart d'une différence qui la constitue en itération. L'itérabilité d'un élément divise a priori sa propre identité, sans compter que cette identité ne peut se déterminer, se délimiter que dans un rapport différentiel avec d'autres éléments et porte la marque de cette différence» (*Limited Inc.*, p. 25). La constitutiva «re-petibilidad», la constitutiva, omnipresente posibilidad de, porque de siempre se es ya «vuelo» (o «caída», o «caso», o «torsión»), volver a «volar», volver a «precipitarse», volver a ser «caso», a ser llamado a la (re)presentación, esa posibilidad, piensas, no es sólo «propia» (si de propiedad pudiera hablarse aquí) de la escritura: lo es de toda «experiencia», de todo «elemento» constituido por su diferenciabilidad. El mundo desplazado, descentrado, esquivo, convulso, serenísimo a veces, que suele atribuirse a la firma «Derrida», brota de una (bífida) vez de esta posición. Podrías proseguir sus rutas, pero no es eso lo que ahora te interesa. Vuelves, más bien, a Gadamer, y te preguntas si no será cierto aquello que parecía, que también el antiguo rector de Leipzig, al poner —como viste— la entrega a la representación en el corazón de lo que es, está en el fondo diciendo cosas muy parecidas a las de Derrida. Continúa: «C'est parce que cette itérabilité est différentielle, à l'intérieur de chaque 'élément' et entre les 'éléments', parce qu'elle fracture chaque élément en le constituant, parce qu'elle le marque d'un brisure articulaire, que la restance, pourtant indispensable, n'est jamais celle d'une présence pleine: c'est une structure différentielle échappant à la présence où à l'opposition (simple ou dialectique) de la présence et de l'absence, opposition dont l'idée de permanence est tributaire. C'est pourquoi, 'restance non-présente', la marque n'est pas le contraire de l'effacement de la marque. Comme (la) trace, elle n'est ni présente ni absente. C'est ce qu'elle a de remarquable, même si on ne le remarque pas» (*Limited Inc a b c...*, en el mismo lugar).

—Y sin embargo, sabes que no es así. Ciertamente que, en Gadamer, «ser» equivale a «representación». Pero esto en modo alguno significa que en él se haya disuelto el sentido, un sentido ya siempre dado a la cadena abierta de sus representantes (Peirce, tu viejo amigo Peirce, diría: de sus «representamina»). Todo lo contrario: su lucha contra el subjetivismo estético, contra la doctrina que él llama de la vivencia estética, tiene por meta restaurar la unidad, la continuidad de la experiencia hermenéutica, aquí paradigma de la experiencia humana en general<sup>18</sup>. Tú mismo lo

<sup>18</sup> «Como puede verse, la consecuencia necesaria de la estética vivencial es la absoluta discontinuidad, la disgregación de la unidad del objeto estético en la pluralidad de las vivencias. [...] La fundamentación de la estética en la vivencia conduce al absoluto puntualismo que deshace tanto la unidad de la obra de arte como la identidad del artista consigo mismo y la del que comprende o disfruta. En mi opinión el propio Kierkegaard había demostrado ya que esta posición es insostenible al reconocer las consecuencias destructivas del subjetivismo y al describir por primera vez la autoaniquilación de la conciencia estética» (VM, pp. 136-7; WM, p. 101).

apuntaste antes: el «platonismo», se entienda como se entienda esta expresión, supuso tanto como la desconexión dogmática del significante y del significado, de la infinitud del sentido y lo finito de su re-(producción, presentación, petición...). Y todo el asunto radica en que ni el infinito es nada sin lo infinito de su repetibilidad, ni lo finito de las repeticiones, por indefinida que

[– ¿No estás razonando el transfinito?

– Sí; pero lo dices como si con eso se arreglase algo...]

sea su cadena, puede agotar nunca la significación... Así que... así que todo consiste en, vista la inextricable interrelación de cosas tan dispares, subrayar lo uno o subrayar lo otro, la primacía del significante (¿finito?) o la primacía del significado (¿infinito?). Y en esa tesitura parece que Gadamer opta por el sentido —opta, en última instancia, por la presencia, por la identidad—. Lee a renglón seguido:

11) «Nos preguntamos ahora por la identidad de este ‘sí mismo’ (*dieses Selbst*) que en el curso de los tiempos y de las circunstancias se representa de maneras tan distintas. Es claro que pese a los aspectos cambiantes de sí mismo no se disgrega tanto que llegara a perder su identidad, sino que está ahí en todos ellos. Todos ellos le pertenecen. Son *coetáneos* suyos. Y esto plantea la necesidad de una interpretación temporal de la obra de arte» (*VM*, p. 166; *WM*, p. 126).

12) El sentido de la «anticipación de perfección» que comporta el círculo hermenéutico es éste: que «sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido» (*VM*, p. 363; *WM*, p. 299).

13) «[...] la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido [...]» (*VM*, p. 434; *WM*, p. 364).

14) «[...] el presupuesto sustentador de todo éxito hermenéutico, que es la univocidad del sentido al que se hace referencia [...]» (*VM*, p. 473; *WM*, p. 398).

15) «Comprender un texto significa siempre aplicárnoslo y saber que, aunque tenga que interpretarse en cada caso de una manera distinta, sigue siendo el mismo texto el que cada vez se nos presenta como distinto» (*VM*, pp. 477-8; *WM*, p. 401).

16) «[...] el esfuerzo hermenéutico tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones» (*VM*, p. 564; *WM*, p. 475).

17) «[...] porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de este sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido» (*VM*, p. 557; *WM*, p. 469).

Como recordarás, en Gadamer eso se dice, técnicamente, así: a) la obra de arte debe comprenderse de modo que se haga «simultánea» («En cualquier caso al ser de la obra de arte le conviene el carácter de ‘simultaneidad’. [...] En nuestro sentido

‘simultaneidad’ quiere decir aquí [...] que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. La simultaneidad [...] consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga ‘simultánea’, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total», *VM*, p. 173); y b) el juego, por mucho que se perfile como «el movimiento mismo del jugar», y algo así como «inmanente» a *cada una* de las veces que se juega, aparece, en última instancia, como desligado de esas representaciones mismas, como una «construcción» separable (y por eso repetible: ¡es el gesto husserliano, si creemos a Derrida!) tanto de los jugadores como de su juego:

18) «A este giro por el que el juego humano alcanza su verdadera perfección, la de ser arte, quisiera darle el nombre de *transformación en una construcción* (*Verwandlung ins Gebilde*). Sólo en este giro gana el juego su idealidad, de forma que pueda ser pensado y entendido como él mismo. Sólo aquí se nos muestra separado del hacer representativo de los jugadores y consistiendo en la pura manifestación de lo que ellos juegan. Como tal, el juego incluso en lo imprevisto de la improvisación se hace en principio repetible, y por lo tanto permanente. Le conviene el carácter de obra, de *érgon*, no sólo el de *enérgeia*» (*VM*, p. 154; *WM*, p. 116).

Ganar la repetición, por tanto, es aquí de nuevo ganar el ámbito de la idealidad. El rodeo por la pertenencia intrínseca de la «aplicabilidad» al contenido de sentido no es sino una forma de mantenimiento de su permanencia, de su no-materialidad. La palabra, que siempre es ideal, otorga el sentido re-aplicable por la vía de cancelar su propia aparición: «Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho» (*VM*, p. 568; *WM*, p. 479). «Lo» que se transmite, «lo» que se traduce, no es aquí, pese a todo, el decir, sino *lo dicho* en ese decir. En la medida en que, por ejemplo, «el verdadero objeto de la comprensión histórica no son eventos sino sus ‘significados’» (*VM*, p. 400), algo así como la escritura, cuya posibilidad pertenece también por derecho propio a la naturaleza del lenguaje, en *Verdad y Método* hace el papel de ámbito en el que el lenguaje, lejos de lograr su máxima atadura al mundo, gana el máximo de su espiritualidad (p. 470). En suma: «El proceso de la comprensión se mueve aquí por entero en la esfera de sentido mediada por la tradición lingüística» (*VM*, p. 469). No, nada de esto puede ser parecido a los textos derridianos, que en la encrucijada famosa parecen (*prima facie*, las cosas nunca son tan simples) haber optado por la otra vía, la del significante; y que, frente al canto gadameriano a lo clásico, dibuja más bien el «contorno» gozosamente monstruoso, informal, de una repetición salvaje, des-medida, libre de otro referente que no sea el «propio» referir. Mira, mira este texto, hoy todo son textos algo añosos, pero parece que su potencia está intacta, la cursiva final es mía:

«Il s’agit de produire un nouveau concept d’écriture. On peut l’appeler *gramme* ou *différence*. Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu’à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu’à lui-même. Que ce soit dans l’ordre d’un discours parlé ou du discours écrit, aucun élément ne peut fonctionner

comme signe sans renvoyer à un autre élément qui lui-même n'est pas simplement présent. Cet enchaînement fait que chaque 'élément' —phonème ou graphème— se constitue à partir de la trace en lui des autres éléments de la chaîne ou du système. Cet enchaînement, ce tissu, est le *texte* qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte. Rien, ni dans les éléments ni dans le système, n'est nulle part ni jamais simplement présent ou absent. *Il n'y a, de part en part, que des différences et des traces de traces*» (J. Derrida, *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 38).

No, no hay diálogo ni conciliación posible entre el mundo entregado a la serena continuidad de los textos dotados de autoridad y el in-mundo de las marcas marginales, des-plazadas, divididas, espaciadas, dislocadas, que incansable pero finitamente se limitan a remarcar el margen, a subrayar o emborronar otra(s) marca(s) igualmente im-presentables. Ciertamente es, pensarás, que ambos tienen en común su rechazo de la idea de «origen», si por «origen» entiendes aquel Fundamento antiguo, unidad espléndida enteramente ajena a la multiplicación. Pero compartir la idea de que, en el origen, hay un no-origen, vale decir, una «entrega» producida ya siempre del supuesto Uno a sus diferencias, no cancela la realidad de que eso que se entrega, para el uno, se llama «ser», «presencia», «sentido», *identidad-en-la-auto-diferenciación*; mientras que, para el otro, lo «entregado» se llama «traza» o «trazo», «marca», «huella», y en realidad no es equivalente alguno del «ser», heideggeriano o metafísico, sino que es ya siempre, a su vez, entrega *de* «otra» entrega, *diferencia-en-la-auto-diferenciación*.

Todo lo que se debate, vuelves a meditar ahora, se reduce a esta cuestión: o lo ideal, el sentido, el ser, tanto del significante como del significado, depende de la repetición, o la repetición depende de la significatividad. Si lo que perdura, perdura porque se repite, o se repite porque perdura. Dicho en otros términos: o lo ideal perdura, nos alcanza, «es», y *por eso* se repite (Gadamer); o, *porque se repite*, nos alcanza, perdura, y por eso ni «es» ni deja de ser, sino que afirma doblemente (sí, sí) cualquier posibilidad, incluida («double bind», cuasi-transcendentalidad), su propia imposibilidad: Derrida. Con la complicación añadida de que, ni el uno ignora que «la música tiene que sonar», ni el otro ignora que, por el movimiento *de* la diferencia, hay «efectos» de sentido, «efectos» de identidad. Gadaderriada sin final: «unidad especulativa» es como «envío»<sup>19</sup>: «ser» que, *como el tiempo* (un problema gadameriano mayor es sin duda el de la Historia y no le ha faltado ocasión a Derrida de hacer ver que su enigma, como el enigma de la filosofía, es también la cuestión del tiempo), como el tiempo, decías, es puro salir-de-sí: un continuo remitirse del que siempre discutirás si se remite por continuo o es continuo por remitirse (o lo uno y lo otro, o ni lo uno ni lo otro): sentido que (se) significa, del que siempre discutirás —salvo que encuentres otra «salida»— si significa por ser sentido, o es sentido porque significa (o lo uno y lo otro, o ni lo uno ni lo otro, «*penser autrement*»).

<sup>19</sup> Hablaste, para «re-petir», de «volar», y recuerdas ahora de nuevo el bello texto derridiano, «Envoi», lo citaste arriba, estaba en *Psyché*, y allí explicaba Derrida cómo su discurso envía «vers des envois, et vers des renvois, déjà, qui ne fussent plus représentatifs. [...] Tout commence par le renvoi, c'est-à-dire ne commence pas. Dès lors que cette effraction ou cette partition divise d'entrée en jeu tout renvoi, il y a non pas un renvoi mais d'ores et déjà, toujours, une multiplicité de renvois, autant de traces différentes renvoyant à d'autres traces et à des traces d'autres» (p. 141).

Pero no te enfrentes ahora al tiempo —otro tiempo te amenaza, es ya tiempo de terminar; además, ¿cómo podrías?—. Entre Gadamer y Derrida se juega, sin duda, todo el íntimo debate de la filosofía, su tensa batalla oscilante entre el movimiento y la permanencia, entre lo permanente del brotar y lo permanente del desaparecer (y también: entre lo impermanente de cada brotar y lo impermanente de cada desaparecer). A «eso» llamamos «tiempo», y todos nuestros problemas, parece, derivan de su lógica extraordinaria. Pero piensa ahora otra cosa: cuando, aun de modo tan distinto, ambos subrayan una misma cosa necesaria en el corazón del «origen» (a saber, el «re-», la re-petibilidad en el caso del uno, la re-presentabilidad en el del otro), ¿no caminan ambos, pese a todo, por los viejos senderos de la filosofía? «Sin embargo, mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica», escribe Gadamer ya desde las primeras páginas del prólogo a la segunda edición de *VM*. Y Derrida, por su parte, cualquiera que sea su «verdadera intención», *imprime* en *Qual Quelle*: «Il y a ici de la philosophie» (*Marges*, p. 345). Filósofos ambos, se te antoja en efecto, porque, lo quieran o no, establecer el «re-» como corazón, emplazado o desplazado, tanto da, del ser o de la huella, tanto da, re-pite la decisión básica, arriba lo viste en Aristóteles, la decisión de *dejar fuera del conocimiento* lo singular, lo irrepetible, lo individual, lo que no puede darse más que una vez. Lo llamábamos «accidente», y partíamos de Heidegger. Pero el gesto que aquí, en el mundo gadaderriano, justamente se repite, es ya, frente al accidente, también el gesto de su maestro: relee *Sein und Zeit*, allí donde, por mucho que frente al «ahora» (*Das Jetzt*) se hable del «instante» (*Augenblick*), y se acentúe, por tanto, el carácter cualitativo y discontinuo de la temporalidad original, se muestra, en consecuencia con toda filosofía, que es así como se logra, «frente a todos los accidentes de la vida», un sentido necesario (Gadamer recupera ese tema, vinculado al de la «dignidad» de la experiencia —hermenéutica—) de continuidad. Es en traducción de Gaos, las cursivas son tuyas:

«Cuanto más propiamente se resuelve el 'ser ahí', es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equivoco y *accidental* (*so eindeutiger und unzufälliger*) es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El precursar la muerte es lo único que *expulsa toda posibilidad accidental* y que sólo tiene 'curso provisional' (*treibt jede zufällige und 'vorläufige' Möglichkeit aus*). [...] El 'ser ahí' sólo puede ser tocado por los golpes del destino porque en el fondo de su ser *es* 'destino individual' en el sentido señalado. Existiendo, bajo esta forma de 'destino individual', en el 'estado de resuelto' que hace 'tradición' de sí mismo, es el 'ser ahí', en cuanto 'ser en el mundo', abierto para 'dar la bienvenida' a las circunstancias 'felices' y para la crueldad de los *accidentes* (*die Grausamkeit der Zufälle*)» (*Sein und Zeit*, parágrafo 74).

Reconducidos a la unidad del «destino», los accidentes resultan aquí, ¿cómo decir?, menos accidentales. Es más: la posibilidad de ser golpeado por el accidente, se nos dice, se debe a la continuidad de ese ser que se hace auto-tradición, que repite su más alta posibilidad, el *Dasein*. Aristóteles, en punto a «accidentes», quizá pensaba menos «trágicamente». (Aunque atribuía su causa a la *tyche*, y de eso algo sabía Edipo, que se proclamó hijo suyo, hermano de los meses...) Pero, en todo caso,

también trataba de «reducir» a sentido, en la medida de lo posible, lo absolutamente singular. Filosofía y tragedia, dos formas ¿distintas? de intentar dominar el azar, el accidente, lo que no ocurre siempre ni necesariamente. Se dirá que tanto Heidegger como Gadamer y desde luego Derrida, por más que se distancien de la tragedia, están preparados como pocos filósofos para acoger, justamente, la caída, el caso, la inflexión inesperada en el curso de los acontecimientos. Pero la cuestión es, precisamente, ésa: ¿hasta dónde puede llegar, en este terreno, la filosofía? ¿Puede «pensar» la filosofía, en algún sentido reconocible del término, lo «único», lo que sólo ocurre «una vez»? Has colocado un largo texto de Nabokov al principio de tu meditación. Allí se menciona esa inaudita posibilidad, eso de que la belleza misma («beauty itself») pueda ser vista a través de «un acontecimiento sin precedentes e irrepetible» («*an unprecedented and unrepeatable event*»), el «allí y entonces», *the there and then*. Pero lo que afirma la literatura es que, por mucho que la filosofía diga salir hacia «lo inaudito» (es el final de *La voz y el fenómeno*: «para lo que ‘comienza’ entonces, ‘más allá’ del saber absoluto, se requieren pensamientos *inauditos* que se buscan a través de la memoria de los viejos signos»), pese a ello, en efecto, lo único de lo irrepetible escapa no sólo al pensar de lo auto-idéntico, sino al pensar, igualmente, del «re-» (que ha vedado, por principio, la posibilidad de un evento sin precedentes).

– Dices, entonces, que la filosofía, eso que has llamado el Proyecto, no tiene forma de pensar la irrepetibilidad...

Pero no lo dices tú, lo dicen ellos, y es coherente con cuanto dicen. Mira Gadamer, mira Derrida: de antiguo, de muy antiguo, algo así como lo irrepetible, lo fugaz, ha sido puesto del lado de lo «sensible», de la percepción, de la experiencia individual, intransferible, inmediata. Pues bien, ¿cómo entenderías la batalla contra el subjetivismo estético que puebla las páginas iniciales de *VM* si no es en el contexto de una lucha contra la supuesta «inmediatez» de la vivencia? Pues cuando alguien anda, como vimos, no a la búsqueda de los acontecimientos, sino de sus significados, ¿qué puede significar la vivencia, supuesto que «la vivencia se caracteriza por una marcada inmediatez que se sustrae a todo intento de referirse a su significado» (*VM*, p. 103; *WM*, p. 72)? ¿Cómo entender, en otro contexto que en realidad es el mismo, el distanciamiento crítico de las primeras páginas de *Verdad y Método* de la idea de «tacto», en lo que éste tenga de sensibilidad individual, y por lo tanto «inexpresable», y su sustitución por la idea de «conciencia formada», en lo que ésta tenga, por el contrario, de «sentido general» (*VM*, pp. 33-47)? El verdadero objeto de la reflexión gadameriana, lo viste antes, no es otro que la tradición. Pero de la tradición, si algo se dice, es que es lenguaje, y, por tanto, nada sensible ni inmediato («ni que decir tiene que la tradición no es algo sensible e inmediato [*sinnlich unmittelbare*]. Es lenguaje [...], *VM*, p. 554; *WM*, p. 467). En Gadamer, insististe en ello, todo se resuelve en sentido; y aunque la meta del conocimiento histórico sea comprender lo individual<sup>20</sup>, de eso individual, cancelada la mediación, sólo impor-

<sup>20</sup> «La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única» (*VM*, pp. 32-33; *WM*, p. 10).

tan sus efectos, su significación, lo dicho en el decir. La conclusión, por extraordinaria que parezca, es que este pensador del diálogo vivo, de la conversación, de la necesidad de comprender al otro (un davidsoniano diría: de aplicar el principio de caridad) y de tener en todo la (buena) voluntad de entenderse, da por válido que, en realidad, y salvo que queramos incurrir en la violencia propia de un diálogo inquisitorial o terapéutico, *la individualidad del otro se pierde en un verdadero diálogo, en un diálogo que busque el consenso sobre la cosa común.*

«La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, *no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es*, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es *el derecho objetivo de su opinión* a través del cual podemos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender. Cuando tenemos al otro presente como verdadera individualidad, *como ocurre en la conversación terapéutica o en el interrogatorio de un acusado*, no puede hablarse realmente de una situación de posible acuerdo» (VM, p. 463; WM, p. 389; las cursivas son tuyas).

El otro como otro, reflexionas ahora, ni puede ni debe aparecer en el diálogo omniabarcador; porque no importa él, su rostro, sino (de nuevo el eterno gesto filosófico) su derecho (*Recht*). En sus presentaciones autobiográficas, recuerda los *Philosophische Lehrjahre*, Gadamer ha vuelto más de una vez sobre ese tema del interrogatorio policíaco que en él es experiencia, siempre la intimidad salvaguardada, lo que cuenta es entenderse. Pero, ¿si el interrogatorio invade lo íntimo para dominar, no invade también el médico —el ejemplo es suyo— supuestamente para curar? La filosofía, se dice (recuerda a Deleuze, sus palabras en televisión cuando le preguntaron por las drogas, «nunca hice daño a nadie», qué curioso, dicen que son las palabras de Leibniz en el lecho de muerte, rechazando la intervención eclesial), no hace daño a nadie, todo lo respeta, pero el precio a pagar por ello es su carencia de poder, de poder de curación. Sócrates pudo con la migraña de Cármides... Pero no, no se puede hacer otra cosa: «El mero ver, el mero oír, son abstracciones dogmáticas que reducen artificialmente los fenómenos. La percepción acoge siempre significación» (VM, p. 133). Así que la filosofía excluye por definición lo irrepetible, lo (para ella) insignificante, y lo mismo se diga, mal que te pese, de Derrida.

**«La répétition comme conduite et comme point de vue concerne une singularité inéchangeable, insubstituable. [...] Si l'échange est le critère de la généralité, le vol et le don sont ceux de la répétition. [...] Si la répétition est possible, elle est du miracle plutôt que de la loi. Elle est contre la loi; contre la forme semblable et le contenu équivalent de la loi. Si la répétition peut être trouvée, même dans la nature, c'est au nom d'une puissance qui s'affirme contre la loi, qui travaille sous les lois, peut-être supérieure aux lois. Si la répétition existe, elle exprime à la fois une singularité contre le général, une universalité contre le particulier, un remarquable contre l'ordinaire, une instantanéité contre la variation, une éternité contre la permanence» (G. Deleuze, *D. et R.*, pp. 7 y 9).**



Y en efecto: malamente se puede dar cabida a lo irrepetible cuando se ha sostenido que la experiencia es repetible, que no hay acto sin potencia, que el «fenómeno», la «manifestación» u otros nombres del «lenguaje», por su estructura de marca, son ya siempre iterables, hechos posibles (como diferencia) por aquello que los arruina (como identidad). Fíjate:

1) «En affirmant que la *perception n'existe pas* ou que ce qu'on appelle perception n'est pas originaire, et que d'une certaine manière tout 'commence' par la 're-présentation' [...]» (*La voix et le phénomène*, p. 50, nota; traduc. esp., p. 90). Y ya hacia el final: «Il n'y a jamais eu de perception, et la 'présentation' est une représentation de la représentation qui s'y désire comme sa naissance ou sa mort» (p. 116; traduc. esp., p. 167). Variante en inglés: «Now I don't know what perception is and I don't believe that anything like perception exists. Perception is precisely a concept, a concept of an intuition or of a given originating from the thing itself, present itself in its meaning, independently from language, from the system of reference. And I believe that perception is interdependent with the concept of origin and of center and consequently whatever strikes at the metaphysics of which I have spoken strikes also at the very concept of perception. I don't believe that there is any perception» («Structure, Sign and Play», *loc. cit.*, p. 272).

2) «Car la répétition ne *survient* pas à l'impression première, sa possibilité est déjà là, dans la résistance offerte *la première fois* par les neurones psychiques. [...] C'est l'idée même de *première fois* qui devient énigmatique. [...] on peut encore soutenir que dans la *première fois* du contact entre *deux* forces, la répétition a commencé. La vie est déjà menacée par l'origine de la mémoire qui la constitue [...]» («Freud et la Scène de l'écriture», en *L'écriture et la différence*, p. 301).

3) «Le spontané ne peut surgir comme initialité pure de l'événement qu'à la condition de ne pas *se présenter* lui-même, à cette condition de passivité inconcevable e irrelevable où rien ne peut se présenter à soi-même. Nous requérons ici une logique paradoxe de l'événement comme *source qui ne peut pas se présenter, s'arriver*» («Qual Quelle», en *Marges*, p. 353).

4) «...»

Muchos, muchos más textos podrías citar. Y es que el respeto por la singularidad que se defiende continuamente en los textos derridianos excluye regularmente, sin embargo, esa posibilidad que ahora estás explorando, la posibilidad de lo que sólo ocurre una vez. Ciertamente que su «lógica» refleja en todo la de Deleuze. Mira la hoja de aquí al lado: sólo es «repetible», en rigor, lo irremplazable, aquello que no es un caso más de una ley general. Pero lo que ambos, si no te equivocas, dejan fuera (del conocimiento posible, de la posibilidad de conocer) es aquello que ni es un «instante» ni tampoco un «ahora»; ni fractura (para repetirse) la continuidad del mundo, ni contribuye sencilla, monotónamente, como repetición de una formalidad, a ese continuo del mundo; sino que, si aparece, aparece fugazmente, insensiblemente, y ya para no «volver». En Gadamer, la «percepción» acoge siempre «significación». En Derrida, repetición. Por eso, propiamente hablando, no hay para ninguno

percepción. Fíjate Derrida: ni siquiera la pregunta «¿estoy en Jerusalén?» cree que pueda contestarse, ni aun estando en Jerusalén, en presente. Lo sensible «puro», lo mismo que lo inteligible «puro», escapa ya siempre al ámbito de la filosofía, y con él al de la hermenéutica, tanto a la de derechas como a la de izquierdas.

– Recuerdo ahora un pasaje. Aristóteles, ya que empezaste con él, se pregunta, en algún momento de los *Metafísicos*, qué será la verdad y la falsedad, el ser y el no ser, respecto de las cosas simples, carentes de composición (*asyntheta*). Y contesta: aquí la verdad es un «contactar», un «captar» y «decir» (*thigēin kai phánaí*); la falsedad, lo contrario: ignorarlo, esto es, no captarlo (*agnoein mē thiggáein*). Y recuerdo también que no estaba claro qué eran, aquí, esas cosas «simples», y que Ross, en su comentario, sostenía que se trataba de lo inteligible puro, de lo divino. Cosa que coincide, porque más adelante, al ocuparse del Motor Inmóvil, Aristóteles utiliza el mismo verbo, *thiggáein*, para referirse a la forma en que el entendimiento se hace inteligible («Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican»: *autòn dè noeî ho noûs katà metálepsin toû noetoû; noetòs gàr gígnetai thiggánon kai noón, hóste tautòn noûs kai noetón*, 1072b19-21). Pero ese verbo es el verbo del contacto, de la proximidad sensible, individual, supuestamente por antonomasia. ¿Quieres decir con esto que la filosofía, hermenéutica incluida, ha perdido ya siempre la sensibilidad?

Ha perdido los extremos, su tierra es la tierra media, ni la pureza de lo sensible puro, ni la pureza de lo inteligible puro están al alcance de la mano (nunca mejor dicho) cuando se ha comenzado por declarar inalcanzable lo simple, la pureza, Apolo. Recuerdas de nuevo el *Crátilo*: «sophía», sabiduría, decía Sócrates (¿en bur-las?), sería tanto como «tocar el movimiento», *tēs phoràs epaphèn* («puesto que», añade, «los seres se mueven», *hos pheroménon tòn ónton*: *Crátilo*, 412b). El filó-sofo, en cambio, por más que busque eso mismo, por más que su enigma sea ése, el del movimiento, nada puede «tocar» de ello; pues lo inmediato le ha sido ya siempre negado. Pero no creas, sin embargo, que todo consiste en volverse hacia la sensibilidad, signifique eso lo que signifique, y pretender encontrar ahí la irrepetibilidad que ahora persigues. Porque me dirás que se trata de una lengua trabajada a su vez por la filosofía, pero lo cierto es que ni siquiera está tan claro qué sea eso de la «sensibili-dad». Los latinos tenían una forma adverbial de referirse a la forma sensible de captación: decían «sensim», pero los contextos nos indican que, con esto, indicaban aquella forma de producción que, justamente, por producirse de modo continuo, irresistiblemente lento, atravesando todos y cada uno de los espacios de la presencia, acaba por significar lo contrario de lo que parece: «insensiblemente», «gradualmen-te», «poco a poco», «sin transición». Relees a Cicerón: «Animadverti enim, iudices, audiri a vobis meum familiarem, L. Herennium, perattente. In quo etsi magna ex parte ingenio eius et dicendi genere quodam tenebamini, tamen non numquam verebar, ne illa subtiliter ad criminandum inducta oratio ad animos vestros *sensim ac leniter* accederet» («Advertí, en efecto, jueces, que oíais a L. Herenio, íntimo mío, atentísimamente. En lo cual, a pesar de que en gran parte erais retenidos por su ingenio y por el cierto género suyo de decir, temía a veces, sin embargo, que aquel discurso, sutilmente tramado para incriminar, en vuestros ánimos se deslizara *insens-ible y suavemente*», «Oratio pro M. Caelio», 25, citas la traducción de Amparo Gaos

para la UNAM, México, 1976, hay otros pasajes que, si no fuera porque en realidad sólo estás presumiendo, podrías citar: *De oratore*, 1, 251; *De officiis*, 1, 120; *Cato maior*, 38, etc., y también Plauto, en algún lugar). No, no es tan sencillo eso de «la sensibilidad». Soñarías quizá con «detener el instante», con ralentizar hasta el infinito el paso del tiempo, hacer lentísima la sensación... y lo sensible se transforma en insensible, otra vez tan alejado, por tan próximo, como el Otro de las teologías, negativas o no.

— Pero ellos no hacen otra cosa, se podría defender, que darle nombre «filosófico» al *sistema* de la lengua, que, en efecto, no conoce sino la repetición. Pero, ¿es que no cabe otra cosa? Después de haber hablado, tras toda esta conversación, ¿no hay ni puede haber un trahablar, algo que despunte, después de hablar, «al otro lado» del lenguaje? ¿Habrá que conformarse, bien con entender sólo «lo» que el otro dice, bien con invadir, inquisitorialmente, su intimidad? Porque nadie quiere ver reducida su individualidad, pero tampoco quiere nadie, por cierto, que su individualidad aparezca tal cual a la nada piadosa luz del conocimiento... ¿Y no hay nada más?

Tradiciones: a) hay, al menos, la posibilidad de la *plegaria*: dirígete al Tú que te tiene por Tú, directa e inmediatamente, abre ante Él *tu corazón*, *cor ad cor loquitur*. Respuesta: «A-t-on le droit de penser que, adresse pure, au bord du silence, étrangère à tout code et à tout rite, donc à toute répétition, la prière ne devrait jamais être détournée de son présent par une notation ou par le mouvement d'une apostrophe, par une multiplication des adresses? Que chaque fois elle n'a lieu qu'une fois et ne devrait jamais être consignée? Mais c'est peut-être le contraire. Peut-être n'y aurait-il pas de prière, de possibilité pure de la prière sans ce que nous entrevoyons comme une menace ou une contamination: l'écriture, le code, la répétition, l'analogie ou la multiplicité —au moins apparente— des adresses, l'initiation» (*Comment ne pas parler*, pp. 594-595). El «riesgo» de la repetición, que amenaza a toda forma de lenguaje, amenaza también desde su origen la propia plegaria, reinscribiéndola de continuo en el sistema de la diferenciabilidad. Y nada hay de extraño en ello, porque (Derrida *dixit*) «aunque yo no conozca el Talmud, el Talmud me conoce a mí» («¿dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?»: es la pregunta, el desafío que Yahvéh le propone, lo recuerdas, a Job, *Job* 38, 4), y hay, hay *necesidad* de que haya, siquiera sea como ceniza, un acontecimiento ya siempre pasado, un acontecimiento anterior a toda memoria, inmemorial; un acontecimiento que, produciendo singularidades, impide su absolutización.

b) ¿Y no hay, al menos, la posibilidad de un decir «distinto», ni filosófico ni religioso, ni científico ni literario, sino sencillamente *po(i)ético*? Estantes enteros de libros, siglos enteros de tradición militan en favor de esta hipótesis, aquí no puedes discutirla, recuerdas a Hume advirtiéndote que toda poesía, en el fondo, es prosopopeya, creación de máscara, de personalidad, pero eso ¿cómo se debe entender? Dejarás esta cuestión, cuántas llevas ya dejadas, eso es cosa de José Manuel, pero conservas, en todo caso, que «poesía» supone expresión, y que de lo que aquí se trata es de lo inexpressable, de eso mismo que, dice Baudelaire, se cita en un texto de López Castellón, no existe. Preguntas, en efecto, por el trahablar, y semejante cosa, cuando todo es lenguaje (incluido lo sensible, incluida la inteligibilidad), no puede ser sino in-existente, in-nombrable, in-asible, im-perceptible: el individuo (ni siquiera «mismo»), y no la individualidad. Preguntas por un posible trahablar, y el

hablar, incluida la escritura, contesta que eso es imposible, que eso no es sino lo insensible, bien por *no haber ocurrido nunca* (ni poder hacerlo: ¿no recuerda entonces a eso «inefable» a lo que alude Gadamer en el «Prólogo» a la segunda edición de *VM*, algo cuya inefabilidad, sin embargo, es más bien relativa, dado lo infinito de la conversación?), bien *por estar ocurriendo siempre* (o, lo que es lo mismo a efectos de insensibilidad, *una sola vez*: ¿y no recuerda entonces a ese «límite» de la representación al que, hablando de Artaud, hablando de Jabès, alude a veces Derrida, «inaccesible límite de una representación que no sea repetición» [*L'écriture et la différance*, p. 364], límite que «est là, mais au-delà, dans la répétition mais s'y dérochant» [*id.*, 436], «une fois» est l'énigme de ce qui n'a pas de sens, pas de présence, pas de lisibilité» [*id.*, 363], pero la deconstrucción del «elemento» parece exigir, pese a todo, la irrepetibilidad del «cada» en «cada elemento», «cada vez», el «siempre» y «cada vez» del darse la ley, la estructura de la repetibilidad, la iterabilidad del grafema no parece posible sin la irrepetibilidad de cada grafo...). Lo in-existente, lo in-significante, lo único-encerrado-en-sí, el accidente no sólo incomprensible, sino también irrepetible, escapa al Proyecto. Ahora bien, ¿escapa porque éste lo niega, o se trata más bien de que «eso» que lo trasciende está «alojado» en él? En última instancia, depende de cómo entiendas, frente a esto que in-existe, el sentido del «in-». Y resulta tentador entenderlo *en ambos sentidos*, ver en esto a lo que apuntas algo que escapa al Proyecto tanto por «fuera» como por «dentro», insensible «?» que ocurre nunca, siempre y a cada instante, sin ley y sin repetición. Aunque acaso... ¿no podría ser también que los contrarios se necesitan, y que la pertenencia al sistema, por diferencial que sea ese sistema, postula y es postulada por la no-pertenencia, por la irreprimible individualidad? Un sistema *de* individualidades, abierto a todas las posibilidades del «sistema», de las «individualidades» y del «de»... Una vez, lo recuerdas, le diste un nombre preciso: «el continuo», y aprendiste a buscar su «forma», entre otros, por esos mismos caminos que ahora has recordado. Aunque nunca, o casi nunca, llegaste a saber si esa «forma» tenía contorno. Pasan los años, y aún está todo por pensar.

A José Manuel Cuesta Abad